

PENSAR Y PALABRA. FILOSOFÍA Y FICCIÓN

(Crisis del lenguaje y cambios de siglo. La conciencia literaria de la filosofía.

Filósofo y filosofía desviados. *Pathos* retórico, tópico y ético del pensar.

Sabio olvido y memoria selectiva de la historia)

Isidoro REGUERA

Abstract: This work tries to remind a more or less forgotten Modern philosophical-historical context: a rethoric, topical and ethical one. From here we try to reconsider in the beginning of the new century the general sensitivity and making of Philosophy. We reflect upon the classical oppositions between academic and literary language, between professional and prophetic philosopher, or between pathos and logos, in general, inside Philosophy.

El intento de este trabajo es evocar un relegado contexto histórico-filosófico moderno (retórico, tópico y ético) desde el cual repensar a comienzos del nuevo siglo las maneras, el talante y el quehacer general de la filosofía, repasando las oposiciones clásicas entre lenguaje académico y literario, entre filósofo profesional y profético, o entre *pathos* y *logos*, en general, dentro de ella. Una toma de conciencia de su carácter de género literario, ficcional, olvidando arrogancias científico-trascendentales, liberaría quizá a la filosofía de lo que yo creo corsés paralizantes —de estorbos formales que no la han llevado ni la van a llevar a ninguna parte, puesto que su tarea es otra que la de la ciencia, ni la dejan salir del círculo epistemológico de la discusión de sus propios presupuestos— y le proporcionaría la hondura moral, práctica y social que ha perdido y necesita. «Volver a la filosofía» proclama estos días de comienzos de siglo Saramago en el contexto de la presentación de su última novela, *La caverna*, ella misma una obra filosófica en cierto sentido y desde luego de mayor repercusión social y calado humano que todas las estrictamente filosóficas del momento; con la misma finalidad práctica, ingeniosa, que habría de tener también la palabra del filósofo de remediar la penuria (moral) del hombre, de contribuir de algún modo a la felicidad o al sentido concretos de la vida huma-

na con su esfuerzo por pensar el presente. Volver al pensar, pide Saramago, como única opción de sentido práctico para un mundo que lo ha perdido, confundiendo, a pesar de todas las admoniciones, el progreso general del hombre con el desarrollo técnico... Y «volver a la literatura» pide a gritos una filosofía que en la onda de inercia de la Modernidad piensa demasiado espesa, académica, encorsetada, historiográfica, profesional, alambicada, alejada de lo humano, inútilmente... (¿Volver a qué literatura? ¿Volver a qué filosofía? Sea como sea, una debe volver al *pathos* de la otra. Ambas, a una mutua conciencia. La ficción a la filosofía y la filosofía a la ficción. Las palabras al pensar y el pensar a las palabras. Veamos.)

Quizá en una vuelta al momento en que nace la Modernidad (una modernidad entre las posibles) pueda perfilarse la salida de ella (una salida entre las posibles). La de la mera oposición a sus valores no puede personalizar a la época siguiente, la nuestra; ni es salida, por tanto. La Posmodernidad, la travesera de la Modernidad, no se ha definido —hasta de nombre— sino frente a ella; ha sido simplemente reactiva y crítica, no ha hecho sino documentar la consunción o envejecimiento de los valores tradicionales burgueses, despertando con su negatividad, otra vez más, como sucede siempre en momentos sin ánimo espiritual, la conciencia relativista, por no decir escéptica. (Milenario también.) Eso lo ha hecho muy bien, pero no ha salido de ello¹. Si ha certificado la muerte de cualquier camino del pensar en cuanto camino (o sistema), que recuerde que eso es también un camino (al menos el de no caminar) y que haga su harakiri inmediatamente. Y si no, que pase de esas monsergas, generadas sólo por el defraude del exceso de arrogancia de sus propios presupuestos modernos y por el exceso de ilusión de la añoranza de paraísos perdidos, que nunca perdimos porque nunca existieron, y piense, más allá

¹ Podría, por ejemplo, haberse dejado morir de verdad ella misma con ellos. Si no ha tenido ese pundonor, a pesar de tanta aflicción estética y absurda por su propia muerte, algo propio, algo al menos ha de hacer que no sea inmiscuirse en lo ajeno... Los científicos, en general, no soportan al filósofo con pruritos científicos: no por advenedizo, sino por charlatán. Recuérdense muchas cosas, y no sólo a Sokal. Hoy la ciencia y la filosofía son juegos de lenguaje distintos. Han de aprender uno de otro, pero no mezclarse. Sería como mezclar el tenis y el ajedrez, por ejemplo. Un engendro imposible. (Con respecto a Sokal y algunas de esas otras muchas cosas, desde no muy otra perspectiva, a pesar de todo, que este ensayo, cfr. el lúcido trabajo de Quintín Racionero, «La resistible ascensión de Alan Sokal. Reflexiones en torno a la responsabilidad comunicativa, el relativismo epistemológico y la postmodernidad.», *Éndoxa*, 12 (2000), UNED, Madrid, 423-483.) El poder político y económico le utiliza, para acicalar su aspecto, como consejero moral, a falta de otros clérigos de compañía como antes...

del vate, que, puesto que caminamos, hay camino, se haga o no se haga al andar. (Originariamente, todo camino se hace andando y todo andar hace camino.) Y que cada época ha de seguir el propio. O cada uno, el suyo.

La posmodernidad no ha generado otro camino positivo del pensar, quizá porque siguió el mismo. O no ha hecho caso a los que vieron, antes y ahora, otra senda. La modernidad cartesiana o kantiana no fue la única posible. Fue la que triunfó y la que por eso marcó en adelante las pautas de nuestra rígida y delimitante cultura: racional y científica, o todo lo contrario; lógica o ética o estética, pero sin interferencias. (¿Y si hubiera triunfado con todas sus consecuencias la de Böhme, uno de los tres padres de la Modernidad que cita Hegel?) Hubo, sin embargo, otras opciones más sensibles, cuyo camino no está hollado. No triunfaron entonces, pero por eso tampoco están ya consumidas. El exceso de claridad no las ofuscó. No las obcecó la pretensión de luz y certeza. Ni las rondó el dogmatismo. El exceso de pureza racional no las apartó del mundo de la vida. Desde ellas podemos imaginar otro modo de rehacer el camino de la filosofía, tras medio milenio de búsqueda de luz y seguridad en nuevos dioses: la razón o el lenguaje. (Otra liberación del mito fracasada.) Un modo que, si significa —y debe significar— una reacción crítica a las maneras fundamentalistas de la Modernidad, hunde también sus raíces en otro modo de entender su posibilidad, de entender su mejor y más radical *hybris* liberadora. Los más grandes del siglo XX, Wittgenstein y Heidegger, cada uno a su modo, lo entendieron. Pero, a pesar de tanta publicación hermenéutica sobre ellos, no se les ha hecho gran caso. No sé si la filosofía equivocó el rumbo desde que apareció su nombre, o desde que lo perdió desparramado en muchos, pero me parece que desde finales de la Edad Media llevamos ya demasiados años con el mismo horizonte. Hay que volverse a otra parte. O abandonar el barco. O que retorne el tiempo de Cronos. Todo menos la calma chicha o el remolino —al fin y al cabo estancamiento— del círculo hermenéutico, del epistemológico, del lingüístico, o del que sea.

1. Crisis del lenguaje y cambios de siglo

El siglo XX comenzó con una agitada conciencia del desgaste del lenguaje (de la razón) ampuloso moderno, que ya no era capaz de constituir ni dar sentido al mundo de entonces y a sus nuevas crisis. Sospechó y desconfió en consecuencia de él, en la línea marcada por Nietzsche de que el impedimento para

liberarse por fin —antes y ahora— de los grandes conceptos tradicionales que minan nuestra cultura racional es que se sigue creyendo en la gramática. (En el *Verbum*.) En la Viena en torno a 1900, por su peculiar e irreplicable momento social, político y cultural, la exacerbación de esa conciencia llegó al máximo. En 1902, en la famosa *Carta de Lord Chandos*, muestra Hofmannsthal su hastío de las palabras abstractas, que parecían corrompérsele en la boca como hongos podridos apestando con su emisión; que se trasvasaban unas en otras, descomponiendo cualquier tema en partes, y cualquier parte en más partes, sin posibilitar la aprehensión conceptual: «Las palabras, una a una, flotaban hacia mí; corrían como ojos, fijos en mí, que yo, a mi vez, debía mirar con atención: eran remolinos que dan vértigo al mirar, giran irresistiblemente, van a parar al vacío»². En 1913, otro vienés, Wittgenstein, declara programáticamente: «Desconfianza de la gramática es la primera condición para filosofar»³. Esta sospecha del lenguaje, que engaña, no accede a las cosas nuevas ni tiene palabras para nombrarlas, y las que tiene ya no nombran nada, y además (puesto que no hay otra instancia racional que él, ni otra manifestación espiritual que la suya) mantiene presos obligadamente en ese engaño, anima a principios del siglo XX, en general, aquella Modernidad Vienesa, semillero de genios, en la que aparecieron por ello muchas de las grandes cuestiones más características del pensamiento del siglo. Ella reaccionó modélicamente ante esta conciencia literaria de precariedad lingüística, bien aceptando sin más las limitaciones del lenguaje y, con esa conciencia ya, más o menos, utilizándolo libremente sin cortapisas ni reflexión ulterior sobre su naturaleza (Hofmannsthal, tras la crisis de 1901-1902, es el caso modélico de huida hacia adelante; también Schnitzler o el propio Freud, a quienes no interesó nunca por sí misma la naturaleza del lenguaje en que desarrollaron esencialmente, sin embargo, su activi-

² HUGO VON HOFMANNSTHAL, *Carta de Lord Chandos*, Madrid 1982, 31. Otros testimonios literarios del momento, de parecido cariz, en los que aparece un plano ulterior y oscuro de las cosas inaccesible al lenguaje o una pérdida de lugar de ellas por su imposibilidad de identificación lingüística, y por tanto de sentido, son, por ejemplo, entre otros muchos, y respectivamente, *Las tribulaciones del joven Törless* de Musil o el *Coloquio con el ebrio* de Kafka.

³ L. WITTGENSTEIN, «Notes on Logic» (septiembre 1913), en: *Schriften*, 1, Suhrkamp, Frankfurt 1969, 186-225, 186. Esa desconfianza anima también de modo esencial, en otro sentido, el psicoanálisis de Freud: la curación por la palabra necesariamente a interpretar, la curación por la interpretación de la palabra, de la que a su pesar, diríamos, contra su apariencia, hay que extraer la realidad de las cosas. Freud, una generación anterior a Wittgenstein, publica en 1900 su primer libro, justamente la *Traumdeutung*. Aunque de este aspecto lingüístico del psicoanálisis sólo sacaría consecuencias relevantes Lacan, más tarde.

dad literaria o psicoanalítica), o bien dedicando a partir de entonces todos sus esfuerzos intelectuales, y vitales, con una conciencia añadida casi de misión sagrada, al análisis pormenorizado de los mecanismos significativos del lenguaje y a nuestra liberación de los viejos (Mauthner, Kraus, Wittgenstein⁴). Era en el fondo el mismo espíritu que aquel otro, logicista, que Wittgenstein encontró fuera de Viena en Frege o Russell. Y tras ellos vino toda la analítica y toda la crítica del lenguaje del siglo XX. Y tras todo ello, ese siglo ha terminado casi como comenzó, sólo que con una conciencia más agudizada y más clara, desde luego, de los mecanismos lingüísticos. Y por eso mismo, en filosofía, buscando una salida del lenguaje institucional, como antes de la razón pura. Salida literaria en muchas ocasiones.

Dicho todo de otro modo: la filosofía del siglo XX comienza con una conciencia de que antes de saber si es verdadero o falso lo que decimos hay que saber si siquiera decimos algo cuando hablamos y termina con un regusto amargo en la conciencia de que todo lo que digamos, en tal caso, es *un* simple relato de las cosas, autolegitimador inevitablemente, siempre infundado en último término (fuera de un contexto definido), siempre relativo en su validez a un modo de ser y de pensar, a unos intereses concretos, a un consenso a la baja en el mejor de los casos, siempre encerrado definitivamente en su juego, en un círculo de lenguaje en que todo lo dicho no es nada más que algo dicho: una inevitable ficción de mundo. Argumentando con Derrida, y con gran parte de la filosofía francesa en general, escribe Rorty en los años setenta, por ejemplo, que «nadie puede dar sentido a la idea de un último comentario, de un punto y final de la discusión, de un buen fragmento que sea algo más que un pretexto para escribir otro aún mejor»⁵. En esa conciencia de círculo, vacío y ficción, de glosa y paráfrasis sin fin, se perdió el paraíso de las ilusiones modernas y con él todos sus conceptos fundamentalistas y universales. Es difícil plantearse ya siquiera si algo es verdadero o falso, a no ser en contextos muy restringidos que estipulan claramente sus propias condiciones de verdad o falsedad (intraparadigmáticas). Por lo demás, la verdad o la falsedad se diluye en interpretaciones y reinterpretaciones sin fin. Sin criterio, incluso de coherencia, a donde aferrarse (sino las creencias e intereses).

⁴ Loos hizo lo mismo con el lenguaje arquitectónico, Schönberg con el musical, Klimt con el de la pintura, Hoffmann o Moser con el de las artes menores aplicadas, Kraus con el publicístico...

⁵ R. RORTY, *Consecuencias del pragmatismo*, Tecnos, Madrid 1996, 181.

Desde Wittgenstein nada puede ser universal, no puede haber principios categoriales o imperativos generales, hay que despedirse definitivamente de todo fundamentalismo, la única racionalidad que puede haber pertenece al uso del lenguaje, no disponemos de otros criterios trascendentales⁶ suyos que ese uso, etc. De modo que nadie puede haber asimilado a Wittgenstein y seguir haciendo hoy todavía filosofía, al modo, por ejemplo, que acostumbran los Apel y Habermas, y sobre todo sus seguidores⁷. Y teniendo en cuenta, además, que tampoco puede absolutizarse el lenguaje mismo o su significado, concebir la filosofía como un género de escritura (o como un género literario) tiene otras ventajas: «significa cejar en el empeño de lograr una filosofía del lenguaje que sea a la vez “filosofía primera”, una concepción de cuantas concepciones sean posibles, una *episteme epistemes*, un salto hacia arriba, hasta un punto desde el que toda escritura del pasado y del futuro pueda verse en el seno de un marco inalterable»⁸.

Nuestro único recurso, tras las perezas y las impurezas de la razón, parece ser el lenguaje. Y éste, incluso tras todas las pretensiones del llamado «giro lingüístico» de hipostasiar el significado renovando las ilusiones modernas de la hipóstasis de la razón para delimitar así un nuevo objeto propio para la filosofía⁹, se nos presenta como inevitable ficción. (Ficción lógica esencial, por su círculo parafrástico, si no fantástica.) Así que mejor es, quizá, una ficción confesa como la del lenguaje de la literatura, que además, precisamente por sus mínimas pretensiones de verdad y totalidad, se amolda más a los problemas humanos, a la vida¹⁰. Mejor también, una filosofía consciente de ello.

⁶ En el sentido, nada metafísico ni egocentrista, del «trascendentalismo propiamente dicho» del punto de vista mediador de Santayana (Cfr. R. Rorty, o. c., 133s.) o del trascendentalismo del compromiso con el trasfondo natural de Garver, que Rorty llamaría simplemente naturalismo (cfr. Newton Garver, «Naturalism and Transcendentality: The Case of “Form of Life”», en: Souren Toghiani, ed., *Wittgenstein and Contemporary Philosophy*, Thoemmes Press, Bristol 1994, 41-70.)

⁷ Cfr. el diálogo con Toulmin en: Dieter Mersch (ed.), *Gespräche über Wittgenstein*, Passagen Verlag, Viena 1991, 53-79, 75ss.

⁸ Rorty, o. c., 180.

⁹ Cfr. R. Rorty, «Wittgenstein, Heidegger und die Hypostasierung der Sprache», en: Brian McGuinness y otros, «*Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*», Suhrkamp, Frankfurt 1991, 69-93.

¹⁰ Hace pocos meses recordaba Vargas Llosa en el Círculo de Bellas Artes de Madrid: «... la irrealidad y las mentiras de la literatura son... un precioso vehículo para el conocimiento de las verdades recónditas de la realidad humana» (Mario Vargas Llosa, «Literatura, vida y sociedad», en Adela Cortina, coord., *La educación y los valores*, Biblioteca Nueva, Madrid 2000, 119-135, 133.) Todo este bello artículo es un recordatorio feliz de la conciencia literaria del pensar.

2. La conciencia literaria de la filosofía

¿Qué quiero significar con «literatura» o «lenguaje literario» en este contexto? No me refiero a nada específico de la literatura y de sus géneros académicos, sino, en general, al arte de la expresión por medio de la palabra. Me refiero, en general, a una conciencia de la filosofía, desde la que se entiende como género lingüístico, de escritura, literario en el sentido de que se mueve esencialmente entre palabras y ha de hacer un arte esencial de ello en pro de su misma existencia, y desde la que genera ciertas categorías definitorias que para mucha gente son las únicas desde las que puede comprenderse hoy día: fenomenología horizontal, perspectiva histórica, diálogo y reinterpretación cultural, crítica literaria y lingüística, articulación por medio de todo ello de la formación de un carácter moral, etc. (Siempre en la perspectiva del lenguaje como mediación esencial de todo en el ser y el pensar del hombre.) Y no me refiero, sino *a contrario*, aunque en positivo (*contraria contrariis curantur*), a esa otra conciencia de la filosofía desde la que pretende entenderse como ejercicio mental de altos vuelos, argumentativo, cuasicientífico, con pretensiones verticales de penetrar en el mundo de la perpetua discusión de la verdad, de la finura en la discriminación conceptual escolástica, para quien el lenguaje y la escritura son más bien un sucedáneo o una penitencia, como una camisa de fuerza de la que habrá de irse liberando en el seguro derrotero de la ciencia. (Por eso muchos de sus adeptos, en España, sólo parecen entenderse ya en macarrónico inglés y en los *transfer* virtuales. Parece, también, que es el ordenador quien piensa.) Más o menos en ese marco general en el que Rorty distingue entre filosofía kantiana y hegeliana, normal y anormal, científica o dialéctica, académica o literaria, etc.¹¹, hablo ahora desde esos segundos términos. Dicho de otro modo: cuando hablo de una conciencia literaria de la filosofía me refiero a un ímpetu estético suyo, frente al lógico. (Que no contra él.) Eso significa una conciencia de ficción inevitable, como hemos dicho, de lejanía a la cuestión tradicional de la verdad y la falsedad; una conciencia a la que, en ese supuesto, anima una fuerza poiética, creadora, inventiva, liberada de los corsés de un o cualquier modelo de racionalidad o significado (porque no son ni tienen por qué ser ni modélicos ni únicos); ensayística, tentativa; cuya conceptología no está fija, no es de diccionario filosófico, y cumple paradigmáticamente

¹¹ Cfr. R. RORTY, *Consecuencias del pragmatismo*, o. c., 159-181, 50ss., 54ss., 91-93, 126ss., 132-133, etc.

te, por tanto, la máxima de que el significado es el uso, de que el concepto se genera dentro del propio circular del lenguaje, de la narración, de la historia que se cuenta; que, por eso mismo, como decíamos, supone un acceso menos mediatizado al trasfondo natural (no al fundamento metafísico) de la vida humana real del ser-en-el-mundo, a la forma de vida donde se generan las condiciones últimas, extralingüísticas, inefables, inconscientes en su mayor parte, de significado, que la literatura rastrea y ha rastreado como nadie. Ese ímpetu estético de un lenguaje consciente de su inevitable ficción y de su libertad creadora trata de convencer, no de demostrar; ofrece motivos (por-qué prácticos), no causas (se trate de hipótesis empíricas de la ciencia o de imágenes hipostasiadas de la metafísica); ofrece ejemplos, no razonamientos; fragmentos, no sistemas; ensayos, no cosmovisiones; trata de comprender, no de enjuiciar; en el caso de la verdad, es consciente de que ésta no puede encontrarse sino en la veracidad de su propia búsqueda, sin meta y sin esperanza, en el carácter veraz de una vida dedicada a ella, o en el mestizaje de vidas así, en el relativismo, pluralismo, que no son peyorativamente tales, como el escepticismo de base que se les achaca, sino frente a las desmedidas ilusiones modernas y a las nuevas e interesadas estandarizaciones profesionales de la racionalidad filosófica¹².

Este impulso literario, estético, de la autoconciencia filosófica, que algunos llaman hoy irónica o autoirónicamente «romántico», es el que puede liberar de sus complejos a una gran parte de la filosofía actual (decadente, anormal, desviada, parasitaria, dicen los filósofos académico-científicos), a la que no convence la normalidad tediosa y exangüe de la academia. El impulso estético y el lógico, el destructor y el constructor, el reinterpretador y el auto-proclamado auténtico, parece que se necesitan mutuamente. Y su fuego cruzado puede continuar indefinidamente, como nueva forma del círculo, a no ser que alguien consiga superar esa lógica fatal de los contrarios, simplemente ignorándola. («Curándola» así, insinuábamos antes.) Al modelo de

¹² ROSARIA EGIDI, por ej., resume estos estándares científicos (analíticos) en tres puntos: logicismo lingüístico, monismo metodológico y desentendimiento del valor; frente a ellos, las pautas correspondientes neomodernas de racionalidad relativista y dialéctica serían el holismo, el pluralismo y el pragmatismo (cfr. «Wittgensteins Rolle in der epistemologischen Debatte über den Relativismus», en: F. Wallner & A. Haselbach, eds., *Wittgensteins Einfluss auf die Kultur der Gegenwart*, Braumüller, Viena 1990, 71-83, 74ss.) Cfr. mi artículo «Crítica de la Modernidad, racionalidad y relativismo», en: *Arbor* CLVI, 615 (Marzo 1997), 89-117, 105ss. Cfr. R. Rorty, o. c., 126-138.

Wittgenstein, del que dice Toulmin que fue el único que en su crítica de la Modernidad no se enredó en su propio juego. Los demás se apoyaron en lo criticado, reforzando de una manera o de otra los conceptos tradicionales y el viejo lenguaje: la «razón», como mala hembra (Nietzsche); el «ser», con su olvido (Heidegger); la «dialéctica», con su negatividad (Adorno); el sistema cartesiano, con el «absurdo» en el que hemos caído tras su derrumbamiento (Lyotard); etc. Estas críticas no sirven más que para justificar de rechazo lo que se pone en cuestión y para que así siga perennemente el juego. Sin embargo, la ausencia general de referencias al vocabulario filosófico tradicional, mínimas cuando son el caso, el género de escritura, el lenguaje y conceptualización nuevos, estratosféricos, que a pesar de la jerga escolástica posterior de los discípulos ni siquiera parecen hoy a algunos «filosofía» (y desde luego no lo eran en su tiempo sino en un momento de esplendor de Cambridge), la autenticidad de base del carácter crítico radical, anormal y desviado de sus análisis, típica del ansia enfermiza de «claridad» de aquella «cultura del nervio» (Hermann Bahr) de la Modernidad Vienesa, que no tenía nada que ver con la arrogante autosuficiencia de las esplendorosas «luces» de la *Modernité*, etc., todo ello conforma ese estilo peculiar de los análisis con los que Wittgenstein va triturando el programa de la filosofía anterior, mostrando sus sinsentidos, sin que él mismo caiga en su juego, sin que él mismo haga teoría alguna. Si el primero, kantiano, rozó peligrosamente el juego tradicional, salvándose en último extremo de él diciendo que no podía haber dicho lo que tuvo que decir para «solucionar definitivamente» las cosas, el segundo «se enfrentó al problema de mostrar la infructuosidad de las teorías filosóficas sin tener que decir al mismo tiempo que ello es absolutamente indecible»¹³. Trituró la filosofía tradicional casi sin nombrarla, casi sin ocuparse de ella. (La inocencia del devenir.)

Por ahí (superando olímpicamente el inevitable enredo del maridaje de los contrarios, de la alternativa perenne de kantianos y hegelianos, de profesionales e intelectuales, a que nos referíamos) habría de ir, creo, esta salida literaria, estética, del lenguaje filosófico a ámbitos mayores de libertad y despreocupación intelectual que la que permiten los corsés profesionalizados de la academia y hasta la pelea con ellos. Eso comporta un cierto estilo de filósofo y de filosofía peculiares, anormales y desviados también frente a la inercia generada

¹³ Cfr. diálogo citado con Toulmin, 75.

por el gremio filosófico y sus andanzas¹⁴, pero que pueden reconocerse asimismo en una cierta vuelta atrás a los orígenes. A los orígenes clásicos, a la conciencia platónica fundadora de la «filosofía» (no tanto como acceso seguro e inmediato, aunque esforzado, a la sabiduría de lo real, sino como modesta conciencia de afición y lejanía a todo ello, como algo que nació simplemente como un lenguaje, como una nueva «forma literaria», consciente además —ya antes de Platón— de su ficción, de su inevitable desgarro sofista, de la fractura metafísica entre la sabiduría y su expresión en palabras); y a los orígenes modernos, entendiendo a la Modernidad posmedieval desde una perspectiva, distinta a la iluminada, en la que enraizarían estos desvíos. Veamos.

3. Tipos desviados literariamente de filósofo y de filosofía

Primero, con respecto al filósofo.

En el siglo XX hubo un nuevo tipo de intelectual forjado en la crítica de la historia filosófica y de la racionalidad moderna, que Habermas¹⁵, sin demasiado aprecio, considera como una contribución original alemana a la filosofía de ese siglo. Su prototipo sería Wittgenstein. Habermas cita también a Heidegger y a Adorno. Se trata de un modelo de pensador posmoderno, trasmoderno, sobre-moderno, neomoderno, o como se quiera llamar; frente al moderno, que fue siempre vanguardia de cualquier movimiento emancipatorio, un esforzado solucionador de problemas, activo socialmente. Este pensador trasmoderno posee rasgos individualistas y geniales frente a los paradigmáticos y eruditos del sabio al uso. El maestro frente al profesor. El intelectual frente al profesional. El desviado frente al académico. El del retiro frente al del ágora. En terminología wittgenstei-

¹⁴ Frente al «autismo» de «las mafias académicas» de que habla Adela Cortina (*El Ciervo*, XLVIII, mayo 1999, 26; cfr. en 23-28 otras perspectivas también de los caminos de la filosofía en diversos autores españoles.) Frente al «epigonismo escolástico» de la «endogamia sectaria y sectorial» de la «filosofía de profesores» a que se refiere Eugenio Trías (*El Mundo*, 4.5.2000). Frente a la vana exhibición en el negocio pequeño burgués y casposo de congresos, encuentros, visitas, masters, cursos, seminarios, programas, etc., organizados sólo (no siempre, es claro) en bien de los organizadores y de los colegas organizadores a su turno de lo mismo, iniciados todos en el mafioso tirabuzón internacional de la cultura, en el que todos van autoconsiguiendo mutuamente prestigio en el vacío de ese indecente círculo.

¹⁵ Cfr. J. Habermas, «Gedanken bei der Vorbereitung einer Konferenz», en: Brian McGuinness y otros: «*Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*», o. c., 20-26.

niana: el gran hombre, educador de la humanidad, disolutor de problemas desde su misma formulación lingüística en pro de la claridad de conciencia y de la decencia moral, frente al hombre brillante, inventor de mitologías poderosas, de nuevas ficciones para la gente. (Un buen ejemplo de seductor mitológico: Freud.) Sus características más llamativas son su aislamiento, su autocomprensión esotérica, su *penchant* estético y su abandono de las formas tradicionales de expresión filosófica. Esencialmente es un pensador del trasfondo y no del fundamento.

Efectivamente, característica suya es el sentimiento o la sensación de aislamiento en que piensa, dentro pero fuera de los márgenes académicos, por así decirlo. En la cabaña (Skjolden, Todnauberg) más que en la Facultad. Se dirige sólo a quienes quieren iniciarse en un nuevo pensamiento, un nuevo estilo o modo de vida y no a la comunidad científica ni a la ciudadanía. Más bien a los discípulos, en quienes ve mayores posibilidades de cambio, que a sus colegas, perdidos ya en los arquetipos profesionales del *Fach*, o que a la ficción del «pueblo». Se aparta tanto de la ciencia institucional como de la comunidad política, de la academia como del ágora. No es extraño, por tanto, que se comprenda a sí mismo como un ser especial, extraño, esotérico. Bien con modestia, como los grandes burgueses Wittgenstein (que se hizo maestro de escuela y escribió un diccionario en bien de la ortografía de los niños) o Adorno (que se esforzó sin esperanzas por una pedagogía popular), o sin ella, como el más campestre Heidegger, que alguna vez se creyó el *Führer* cultural o espiritual de Alemania y a través de ella del nuevo mundo.

Su crítica a la Modernidad y al modelo de racionalidad imperante se centra en la crítica de la ciencia desde un cierto *penchant* estético que también interviene en su comprensión de la filosofía no como empresa científica sino estética. Da igual que se trate del análisis terapéutico del lenguaje, del recuerdo del ser o de la dialéctica negativa, siempre se pretende conseguir efectos semejantes a las experiencias estéticas: remover el ánimo, iluminar, convencer, no demostrar; ofrecer imágenes, no razonamientos; motivos, no causas, etc. La filosofía no presenta hechos nuevos sino que hace que se vean a otra luz los ya conocidos, no es un *corpus* teórico de doctrinas, sino una praxis crítica de las ya habidas, no es construcción, ni constitución, ni transformación, ni siquiera interpretación del mundo, sólo pretende verlo como es, consciente de la ficción de todas ellas; no cuenta grandes historias autolegitimadoras, como cree que eran los llamados sistemas filosóficos, sino que se dedica más bien a la deconstrucción y deslegitimación —lógica, metafísica, política— de cualquiera de ellas. Convierte a la filosofía en un simple método de consciencia.

¿Cómo hace todo esto ese tipo de intelectual anormal y desviado? *Formalmente*, abandonando las formas convencionales de argumentación y representación. («El aforismo se convierte en modelo, el fragmento en credo», dice irónicamente Habermas.) No cree que haya un ideal de exactitud *a priori*, hay muchos y diferentes, ninguno es el supremo ni siquiera superior a otros (no habría desde donde juzgarlo, a no ser en un imposible recurso al infinito o en el dilema), todos son juegos diferentes e inconmensurables entre sí, en los que no rige más identidad que el parecido de familia, en tal caso, la propia calidad de juego, en definitiva, sobre la que eventualmente pudiera establecerse la traducción y el diálogo. *Esencialmente*, consiguiendo que el pensamiento discursivo se vuelva contra la estructura del enunciado mismo, contra su propia estructura enunciativa, la del lenguaje estandarizado, con el fin de seguir la huella de aquello que se escapa al habla estructurada proposicionalmente: su «trasfondo», sus condiciones de comprensibilidad, el horizonte no explícito de la experiencia, nuestro lugar en el mundo. Esto supone que su ideal filosófico es la búsqueda de un esclarecimiento redentor (enseñar a la mosca la salida del mosquero, por ejemplo), de una clarificación salvadora del lenguaje y de sus conceptos en pro de un cambio de conciencia filosófica (gusto, estilo general de ver las cosas) y de vida (con el cambio de vida viene el cambio de pensar y viceversa: ¿no es la vida misma la que impone y jubila los conceptos? ¿purificar el lenguaje no es purificarse a sí mismo?). Ese esclarecimiento redentor de la consciencia, salvífico civilmente de la persona, se consigue mediante dos cosas. Mediante un análisis clarificador del trasfondo indecible, inefable, de lo escondido en la presencia profana de las cosas: un análisis iluminador, abridor del mundo, en el sentido en que dirige su mirada al interior, a la estructura conceptual del mundo y no a problemas concretos del mundo o en el mundo. Y mediante un cambio de perspectiva hacia el interior del sujeto, donde localiza la dimensión del valor o del no valor¹⁶. Ese esclarecimiento redentor, de apertura o destape del mundo, es típico del lenguaje y de la experiencia estético-

¹⁶ Dice Habermas (o. c., 25) que sólo Heidegger se entrega sin resistencia a esta idea sacando de ella la consecuencia de un antihumanismo ilustrado. (Los orígenes de la asignatura siempre pendiente de Habermas con Heidegger, cuya influencia recibió muy fuerte en principio, así como las demás influencias en su derrotero intelectual, vienen perfectamente descritas en: Jozef Keulartz, *Die verkehrte Welt des Jürgen Habermas*, Junius, Hamburg 1995.) Wittgenstein y Adorno matizarían ese rasgo subjetivista a su modo: con la concepción intersubjetiva de la praxis lingüística y de las formas de vida o con la concepción materialista de la felicidad, respectivamente.

cos, secuela inevitable de la conciencia de ficción de la norma filosófica y fruto de la conmoción que permite otro uso más libre —que llamo «literario» en el sentido visto— del lenguaje filosófico, demoledor de sus propios enunciados, de su propia autenticidad o pureza trascendental como lenguaje, demoledor de su supuesto fundamento, de sus certezas trascendentales, constitutivas, constructivas, interpretativas: las de su función enunciativa¹⁷.

Segundo, con respecto a la filosofía.

Este tipo de filósofo de que hablamos, su estilo de pensar, comporta, en general, tentativamente, como trasfondo también, un tipo de filosofía que, si por una parte es una reacción crítica a las maneras fundamentalistas de la Modernidad, también hunde sus raíces en otro modo de entenderla, decíamos¹⁸. Aunque el estereotipo de la Modernidad ha quedado como lógico,

¹⁷ La crítica al lenguaje comenzaría por poner de relieve la diversidad de sus usos intencionales, no proposicionales, normativos, no justificables desde una concepción absoluta y monolítica de la razón; cuyo punto de referencia no fuera la realidad de las cosas sino la «obviada» injustificable de un sistema de mundo y sus reglas, la ambigua inefabilidad del trasfondo, de la facticidad de lo existente, etc. Como lo expone Rosaria Egidi en el ensayo citado, «Wittgensteins Rolle in der epistemologischen Debatte über den Relativismus». O como, desde otra perspectiva, ontológica, desde la de que sólo se puede ser auténtico (incluso en una vida dirigida por instancias salvadoras superiores al hombre) en la inautenticidad de una existencia ambigua, lo trata el libro de José Luis Molinuevo, *La ambigüedad de lo originario en Martin Heidegger*, Biblioteca Universitaria, Editorial «Novo Século», Iria Flavia - Padrón 1994.

¹⁸ Cuyo protagonista habría sido Vico, por ejemplo, y no Descartes. Cfr. para lo que sigue, Nina Façon, «Sur la vie passionnée de Jean-Baptiste Vico», en: *Archives de Philosophie* 40 (1977), 127-137; Ernesto Grassi, «G. B. Vico und das Problem des Beginns des modernen Denkens», en: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 22 (1968), 491-509; Idem, «Filosofía crítica o filosofía topica? Il dualismo di pathos e ragione», en: *Archivio di Filosofia* (Monográfico dedicado a «Campanella e Vico»), Padua, 1969, 109-121. «Die Neubewertung Vicos, die ihn auf Grund seiner These von der Identität des Wahren und des vom Menschen Geschaffenen (identità del vero e del fatto) als einen Vorläufer des Idealismus versteht, löst das Verständnis Vicos aus seinem humanistischen Zusammenhag heraus und verfälscht den Gedanken Vicos vollständig... Vicos Unterscheidung von Wahren und Wahrscheinlichem rettet -und zwar von philosophischen Standpunkt aus- die humanistischen Fächer: Weiterhin vermittelt er uns die Grundkategorien, um in ganz neuer Weise die Philosophie des Humanismus und der Renaissance zum Sprechen zu bringen, und gerade alle jene Momente in ihrer philosophischen Bedeutung zu zeigen, die der Rationalismus verdeckt hat. Hiermit erreicht Vico nicht nur eine prinzipielle Bedeutung vom hermeneutischen Standpunkt aus -insofern er uns das Verständnis einer Zeit erschliesst-, sondern weil es auf Grund seiner Erwägungen jetzt möglich wird, Themen und Probleme des Humanismus und der Renaissance unserer philosophischen Meditation zurückzuerobern» (E. Grassi, «G. B. Vico und das Problem des...», 508). Exactamente en este sentido hermenéutico y crítico evoco, con Grassi, la figura de Vico en este trabajo.

quizá la más preclara hizo gala también de un *pathos* profundo, refinado, de un ánimo espiritual supersensible a otras experiencias íntimas distintas de las de la razón lógica: la disposición moral, por ejemplo, la vivencia estética, la acción y condición humana en el mundo de la vida como trasfondo de todo pensar; experiencias que probablemente no olvidaron tanto los grandes fundadores y representantes del espíritu moderno, ni siquiera Descartes, cuanto sus seguidores. Se trata de las maneras olvidadas con el tiempo, antes y ahora, de una filosofía «pática», por no decir «patética»¹⁹. Esas maneras exquisitas, de una auténtica educación sentimental del espíritu, filosóficamente refinada también, nunca han sido, desde luego, las típicas de la grotesca académica, tan grotesca cuanto pretenciosa, tan profesional cuanto interesada, cuyo esfuerzo intelectual no supone más que una mueca del pensar. Profundas y conectadas con todos los demonios y ángeles del ánimo humano, las maneras páticas de que hablamos serían algo así como la forma moderna del espíritu trágico (sin enfatizar) que de algún modo ha acompañado siempre a la dureza del pensar. Estas maneras aparecen en la Modernidad (sin estridencia épica ni psicologista alguna) en todo su esplendor esencial: como desgarro íntimo, liberado de las mayores presiones de la violencia exterior (o del *fatum* mítico) pero encerrado definitivamente en su propio infierno o paraíso; como una decidida disposición a asumir, si es preciso, la extrema tensión anímica, el calvario espiritual que supone al límite la tarea del pensar como descenso hasta el fondo de sí mismo (disposición que, a propósito, parece el único ánimo capaz de acercarse a todo lo grande en el espíritu). En gentes como Bruno, Campanella o Galileo dominaba aún lo trágico, si no como una imposición de un destino extraterrestre, sí como algo nacido de la opresión brutal y de la represión envilecedora, como un dolor gratuito proveniente del exterior, desde donde se imponía una necesidad absurda. En gentes como Vico o Spinoza el dolor ya no proviene tanto del exterior como del interior: es fruto de la condición humana más que de la condición histórica de cada uno y más del propio esfuerzo intelectual que de la opresión externa. En la Modernidad se abre paso en la vida de los grandes hombres otra modalidad de desazón más íntima: la de una conciencia audaz e impotente a la vez, que conquista una libertad largamente anhelada pero que se muestra inerme para asegurarle el pleno éxito de sus esfuerzos.

¹⁹ «Patética» suena muy fuerte y sentimental en el uso diario de nuestro idioma, aunque el diccionario diga de lo «patético» exactamente lo que viene al caso: «aquello que es capaz de mover el ánimo».

Pático es, en este sentido, el equívoco sentimiento de los límites. Diríamos que un sentimiento melancólico y no trágico. Porque normalmente no hace necesidad de lo imposible. Lo trágico rompe siempre la lógica en lo absurdo, mientras que lo melancólico la soporta todavía en la tensión del límite. Como una especie de *horror vacui* (un sentimiento también típicamente moderno, surgido de la nueva conciencia científica de pasmo emocionado por la infinitud de la materia y de decepción irremediable por la imposible empresa de su completo análisis), que mezcla el sobresalto por la inmensidad insondable del vacío y la atracción por sus oscuras posibilidades. Lo pático no habita tanto en la violencia contradictoria de lo trágico, cuanto en una cierta ambigüedad demasiado humana para hacer historia heroica de ella: en una tensión íntima de la conciencia, no provocada, en principio, por otro destino más (o menos) severo que los demonios personales. Pático es un sentimiento melancólico proveniente de una mezcla de tres cosas al menos. Primera, del esfuerzo doloroso y arriesgado por sobrepasarse a sí mismo y reencontrarse a un nivel de certeza plena, identificado en cada acto de conocimiento con una imagen olímpica de sí mismo que testimonie la dignidad soñada del espíritu humano. Segunda, del reconocimiento del fracaso en esa empresa, del que nadie, por otra parte, puede echar la culpa sino a sí mismo, que se sabe a la vez sin ella (ya que, en lo más profundo, más allá de los demonios personales, soporta sorda e íntimamente también una manía inexplicable de infinito). Y tercera, del menguado alivio de una asunción desconcertante a pesar de su obviedad: la de lo dado, la de la propia condición humana, a la que hay que achacar todo lo anterior; si desconcierta es porque, incomprendiblemente, no nos encontramos satisfechos en lo dado, porque la propia condición, necesariamente asumida, desencanta, sin embargo, sin saber ni por qué ni desde qué otra perspectiva, e inquieta por el mismo hecho inexplicable de sus inquietudes más grandes, a las que no sabe dar sentido. Se trata de la tensión de un juego inverosímil entre un forzado agobio por superarse, sin saber por qué ni a dónde, como digo, y el vano consuelo de saber que la decepción, además y a pesar de todo, es inevitable.

Este ánimo filosófico del límite no cabe para casi nada en el lenguaje de la lógica: sólo en cuanto es una superación suya desde sus mismos presupuestos, que se produce cuando ella, por así decirlo, se hace autoconsciente, se pregunta por sí misma. Pensar desde el límite de uno mismo, de su coherencia racional, exige también un lenguaje límite: lógico en su origen, pero superándose incessantemente en la libre ambigüedad de sus posibilidades no lógicas, no discurs-

sivas, no enunciativas. En la conciencia de su inevitable ficción, que es la misma que la de su definitiva pureza: la de su asunción efectiva (no trascendental) de la realidad entera a ciertos niveles en que ésta ya no es constituyente, construible, dominable, porque no encaja en una descripción teórica coherente, en unas reglas de juego racionales estandarizadas. El lenguaje, entonces, cuente lo que cuente, no tiene otro referente que uno mismo: no es más que una expresión inmediata de la oscura inquietud del hombre que se manifiesta en su vida más real, más íntima y pulsional, más cercana a su inmediatez en el mundo, a su condición límite en él, menos profesional y descriptible. El significado o la referencia de ese lenguaje, digo, no es más que uno mismo: su *pathos*, su mundo. La ficción de mundo es entonces más íntima, porque entonces las reglas de juego del lenguaje son exactamente las mismas de la vida: tan íntima que en ella el lenguaje no es más que otra acción inmediata de la vida del hombre en el mundo, como un grito o un golpe por ejemplo, y el mundo no es más que la intimidad que da significado a ese lenguaje. Lenguaje y mundo se identifican aparentemente, pero lo único que los identifica es un significado supuesto, mediador entre ambos; ambos siguen extrañamente ajenos, su duplicidad es ya incomprensible y representa el corazón mismo de la necesaria ficción (duplicidad): es extraño vivir y describir la vida, que haya como un modo de vivir viviendo y otro modo de vivir hablando, como si hasta que no se habla de ella no hubiera vida y hasta que no se vive no hubiera lenguaje, como si la forma de vida humana fuera necesariamente lingüística, necesariamente consciente.

¿Por qué entonces esa duplicidad? Es la duplicidad extraña de la conciencia, que tiene forma lingüística. Estamos condenados a esa distancia al mundo, a nosotros mismos. Esa duplicidad y distancia en lo íntimo es la raíz más honda de la ficción lingüística. (La vida de un animal consciente es un tanto absurda. El mismo es quien se engaña y desengaña. Y su única liberación es saberse esclavo.) Si además el lenguaje se empobrece encorsetándolo con reglas exclusivas de sentido y significado, aumentan las mediaciones y, con ellas, la duplicidad y distancia al mundo, la ficción, que ahora sí sería ya un tanto evitable... Es lo que vengo insinuando al referirme a un lenguaje literario, consciente de su ficción, que evoque con mayor libertad que el académico del ensayo filosófico las vicisitudes ambiguas de lo real (siempre categorías vividas: no, o no sólo, pensadas) y soporte una filosofía pática asumiendo la definitiva condición paradójica de la realidad: una condición inefable en cuanto vida misma, y, por tanto, exclusivamente lingüística cuando se pretende aludir a ella.

4. Tres ánimos del pathos filosófico: retórico, tópicos y ético

El discurso efectivo, es decir, la escritura o el lenguaje de una filosofía pática, como la que intentamos describir, tiene tres aspectos importantes, distanciados absurdamente del lógico por la manía exclusivista, paralelos a él, hasta divergentes, cuando debían coincidir, aunque fuera asintóticamente, en la totalidad del pensar como acción humana. Ha sido una desgracia que siquiera se hayan distinguido como campos diferentes del espíritu y hayan especializado sus ámbitos de aplicación debido a los pruritos delimitadores de siempre, que nunca perciben realmente la cuestión del límite ni son capaces de colocarse en él: en la inseguridad de la cuerda floja de la unidad, tan abigarrada y ambigua como fastuosa, del espíritu humano. Es más fácil la comodidad de los engañosos apartados de un cercenamiento *ad hoc* del espíritu. Esos tres ánimos modernos, que explicitan el contenido pático de la filosofía moderna, pueden servir hoy de pautas para esa liberación «literaria» del lenguaje o de la escritura filosóficos de que hablamos. Veamos.

Primero, el *pathos* retórico. A la filosofía pático-retórica, digamos, le importa la maestría personal del lenguaje en nombrar las cosas, el arte de su dominio en plena libertad, el goce por la tensa y abierta aventura de la libre exploración lingüística del mundo; le importan los movimientos de ánimo que subyacen al lenguaje, la acción, los esquemas que actúan sobre nuestros instintos y pasiones, las imágenes y las metáforas, más que la lógica trascendental que supuestamente lo anima o la rígida formalidad de sus supuestas leyes de juego. La filosofía racional-lógica, por el contrario, se funda en la capacidad humana de realizar demostraciones, es decir, de unir conclusiones a premisas concretas; le importa la lógica demostrativa, cuyo proceso deductivo está estrictamente encerrado en sí mismo y sólo puede, como tal, permitir las formas de convicción que provienen del proceso lógico; este proceso lógico es anónimo (todo sujeto del habla o del filosofar puede y debe ser intercambiable en el proceso racional), es no-subjetivo (es decir, supuestamente objetivo), no-relativo (supuestamente absoluto) y a-histórico (supuestamente intemporal), con pretensiones de necesidad, universalidad y sistema. El momento retórico, sin embargo, es narrativo, subjetivo, relativo siempre a algo: va unido a una personalidad determinada, a un lugar y a un tiempo determinados, está atento a lo particular, a las condiciones y situación de cada caso, de cada público. No hace ascos de lo concreto, de lo evanescente, de los ejemplos, de la pluralidad. No persigue la ilusión de la verdad ni de la certeza plenas de la unidad de la

esencia. Intenta convencer, no demostrar, etc., como decíamos. Supone, pues, un ánimo estético y no metafísico, estético y no científico, pático y no racional, literario y no lógico. Ensayístico y no sistemático. Naturalista y no fundamentalista. A causa de todo eso precisamente la modernidad cartesiana excluyó la retórica de la filosofía: porque no podía ofrecer, ni encontrar ella misma, justificación ni validez dentro del discurso racional universalizado. Se universalizó el habla racional propia de la ciencia como si fuera la forma natural y privilegiada del espíritu humano, despreciando por demás la comprensión inmediatamente anterior del sabio como «vir bonus et dicendi peritus». Frente a esa razón cartesiana con legitimidad exclusiva en el ámbito de la verdad, Vico, por ejemplo, desplegaría el ámbito de lo *verosimile*, el ámbito de lo retórico y de la acción humana, como algo que no puede ser simplemente reemplazado por lo verdadero (lo estipulado *a priori* como tal) en la crítica del conocimiento o del lenguaje. Ello significaría el reconocimiento de la importancia intrínseca de lo probable y la advertencia de que su olvido comportaría el abandono por parte de la reflexión de alguno de los aspectos más importantes de la actividad humana (el de las imágenes y la fantasía y el de la vida en la cosa pública en general) que nacen de lo particular y de lo probable. Querer incrustar estos aspectos de la ilusión y de la vida diaria humanas en la generalidad y necesidad de lo cierto y verdadero, querer pensarlos en términos lógicos, es, naturalmente, liquidarlos para el pensar. Hay que pensar libremente lo (lógicamente) impensable, digamos, decir libremente lo (académicamente) indecible: lo que se le escapa al pensar lógico y al lenguaje estandarizado. Para ello hay que liberarse de la obstinación sectaria e imperialista de los corsés lógico-científicos de la normalidad filosófica de los profesionales del espíritu.

Segundo, el *pathos* tópico, ingenioso o inventivo. El ámbito de una filosofía pático-tópica²⁰ es el de la pluralidad metodológica o de la libertad expresiva. Un ámbito no-absoluto, no-dogmático, no-universalizado, no-imperialista, etc. Es el preciso momento autoconsciente del lenguaje o de la razón, en que éstos se dan cuenta, por decirlo así, de que sus principios, los del proceso

²⁰ Que Vico, sin ese nombre, opondría a la filosofía crítica, dialéctica o judicativa, en el sentido en que Cicerón distinguió entre la *ratio inveniendi* de la tópica y la *ratio iudicandi* de la dialéctica estoica, por ejemplo. Cfr. el sentido de «tópica» desde Aristóteles a Vico, en E. Grassi, «Vico und das moderne Denken», o. c., 502 ss.; idem, «Filosofía crítica o filosofía topica?», o. c., 116ss.

lógico, no son deducibles de sí mismos, es decir, de que el proceso racional o lingüístico no puede fundarse o justificarse a sí mismo universal, definitiva, rotunda y metafísicamente, y de que, por el contrario, siempre es justificable de alguna manera, desde algún grupo de reglas, desde alguna forma de vida; de que sin su variopinta raigambre como un comportamiento más en el mundo humano de la relatividad (pre-racional, pre-lógico, pre-lingüístico) que hemos llamado el trasfondo (el de la prudencia, cura, fantasía, obrar práctico, probabilidad, vida, etc.), su inevitable círculo —por inconsciencia de que es nada más un lado de la duplicidad— es además vacío. Y olvidar o despreciar a la hora de comprenderse a sí mismo racionalmente los accesos más disponibles a ese trasfondo de sentido del habla humana, que tienen que ver con este *pat-hos* filosófico literario que venimos describiendo, no pone de relieve más que un prurito absurdo de pureza arcangélica y, de paso, la unilateralidad y vacío del proceso lógico y de sus inferencias. Si sólo se admite el elemento racional como contenido de nuestro discurso no es posible darle una forma que mueva el ánimo, y con ello la filosofía pierde asimismo toda actualidad y capacidad de persuasión. La justificación de un discurso, es decir, el inicio y trabazón de sus razonamientos (la compulsión lógica que conlleva la deducción y la simple presencia de primeras premisas no deducibles), es ella misma un proceso intuitivo o electivo no justificable racionalmente. (Por cierto, que de eso también fue consciente Descartes.)

Por todo ello, una filosofía tópica no se limita al proceso racional de la demostración o del razonamiento, como la lógica: en un paso previo, o en un retorno autoconsciente, la filosofía saldría de ese proceso racional, inconsciente de su circularidad, autofundante en el vacío, a la búsqueda de sus propios principios no deducibles, «arcaicos» (nunca mejor dicho), de argumentación y juicio. Descubriría o inventaría las reglas de su misma racionalidad, de su mismo lenguaje, de su propio juego. Se inventaría a sí misma, consciente de la definitiva falta de justificación, de la definitiva circularidad, del pensar y del lenguaje, pero también de la necesidad específicamente humana de elegir o de inventar una rodada, o al menos de concienciar, en la prelógica del mundo de la vida y sin pretensión alguna de fundamentación ulterior a lo dado, una justificación, una rodada, digo, un juego consciente cualquiera: unos principios propios. Le interesan los tópicos, topos o sedes de la argumentación más que la argumentación misma, la *inventio* más que la *deductio*: inventarse a sí misma, como decimos, más que deducirse de nada. Armarse a sí misma, ordenar su juego, encontrar y tener presentes los argumentos necesarios para un

ejercicio determinado. Concienciar su lugar y su condición en un discurso. Así como la filosofía lógica sería el arte de juzgar, responsable de la exactitud, la tópica sería el arte de aprender inventivamente, de hacer ingeniosa a la mente; considerando, a su vez, que el ingenio es, desde siempre, el arte de encontrar las cosas que son necesarias a la vida humana y la facultad que tiene por objeto lo original, lo arcaico o principal. El ingenio tópico es el *pathos* de realidad de la filosofía.

Este *pathos* tópico de la filosofía ha de llevarla, colocada en sus límites, como antes, al perenne cuestionamiento de sus propios principios, a la conciencia de un círculo siempre inevitable pero multiforme, a la conciencia del inevitable jugar pero de las distintas modalidades de juego, a la conciencia de su finitud cerrada: unos principios siempre ha de haber: no podemos pensar o hablar sino desde una forma: no podemos jugar sino a un juego. Al menos, que todo esto sea consciente, sabiendo, además, que si no lo inventas tú, lo inventan por tí. Eso es lo que necesitamos: invención trascendental más que deducción trascendental, digamos. (En esa invención necesaria está otra vez el corazón de la inevitable ficción de que hablamos.) Hay que plantearse los propios supuestos no teóricos del pensar, los supuestos extralingüísticos, y por tanto inefables, del lenguaje. Su genealogía. Su historia. Sus opciones originales. Sus topos. (Sin aferrarse inconscientemente a una forma del círculo.) Los principios concretos de donde surge siempre en una determinada forma. Principios que son siempre de creencia e interés, todavía no racionales, no racionalmente lingüísticos. El trasfondo natural, no el fundamento metafísico. Las elecciones selectivas del pensar. Aquéllas que no caben ya o todavía en un lenguaje lógico, en un lenguaje o un pensar como el lógico, en un relato de mundo. Que no pertenecen a un juego porque son sus propias reglas.

No se trata de fundamentar una posibilidad con la pretensión de hacerla necesaria, sino de identificarla en su singularidad relativa, dejándola como tal al lado de otras posibilidades de discurso, enriqueciendo así el conjunto, no la unidad. Sabiéndola limitada como las otras. (Consciencia del juego. No exclusivismo, dogmatismo.) La lógica que lleva a la exclusividad y al dogma es absurda en sí misma. No es lógica natural. Por auto-referente. No se puede fundamentar la fundamentación y así sucesivamente en un proceso circular o infinito²¹. Salir del círculo sólo es posible con la conciencia de que mi encie-

²¹ El círculo y el infinito, los tropos esenciales de los escépticos (Agripa), como imágenes de las dos alternativas extremas que la condición humana, o la de nuestra cultura al menos, plan-

rro inevitable siempre es concreto, sólo una rodada entre otras, que puedo cambiar a conveniente consciencia; lo evitable es la perpetuación inconsciente de una rodada, de un lenguaje, de una forma de razón. La consciencia del círculo es la única salida. Se sale sólo de un juego a otro. No hay un juego de todos los juegos. Sino la consciencia de que siempre se juega un juego cualquiera. Lo que hay, pues, es el jugar. La ficción inevitable: siempre hay una mediación legaliforme en el ejercicio del pensar y del lenguaje hasta lo real. Pero eso no significa más que las condiciones de nuestra racionalidad. Nuestra forma de vida. Y de la vida no se sale. La vida se acaba. (Por todo eso es mejor ignorar el círculo, tras su consciencia.)

Tercero, el *pathos* ético: el *ethos* frente a *logos*. Vemos que cualquier cuestión filosófica apela a una consciencia en la que el hombre se juega al límite su especificidad racional: tanto su legitimidad en el trato con las cosas (*pathos* retórico), como su mismo ser e idiosincrasia en relación con ellas (*pathos* tópico): tanto su responsabilidad específica (racional) con el mundo, como su propio lugar específico (racional) en él. Es esta radicalización del pensamiento consciente de sí mismo lo que introduce en materia ética.

El ejercicio lógico de la razón, diríamos bárbaramente, liberado retóricamente de su óptica exclusivista y remitido tópicamente a su propio origen, se sigue en un ejercicio ético que supera la razón lógica, introduciendo páticamente así en un trasfondo de vida y comportamientos del que nace todo sentido humano. Esto queda patente hasta en la propia personalidad de los filósofos que elijo de referente (Vico en la modernidad, Wittgenstein en la postmodernidad), cuyo pensamiento y vida van al unísono, condicionándose ambos hasta una simbiosis ejemplar, pedagógicamente ejemplar: el maestro y no el profesor, decíamos, el intelectual frente al profesional, el gran hombre, educador de la humanidad, y no el gran intelectual, forjador de nuevos mitos o relatos. Hombres graves, respetables, decentes, por su coherencia total con sus ideas, por su coherencia total con su vida. La entonación apasionada, patética, y el espíritu heroico de su talante intelectual configuran en ellos la imagen del filósofo-profeta (¿el filósofo por antonomasia?) y se plasman en una conciencia de misión sagrada que supera la estrechez intelectual o filosófica en

tea a la razón o al lenguaje conscientes: el encierro desesperanzado en los límites de lo pensable o decible, rodando incesantemente en los innumerables modos de pensar y decir, o la salida ilusa, por vacía, al infinito de nuestras racionalizaciones de la desesperanza.

un mensaje humanista: remediar en lo posible la corrupción (moral o intelectual) con su propio ejemplo, optimizar al menos lo humano entre sus límites con la dignidad, al menos (que es mucho), de la conciencia de ellos. Sin mayores exaltaciones que la de establecer modestamente el reino de una razón verdaderamente humana como arbitrio de nuestros pensamientos y acciones en el mundo oscuro de la vida ²², en un mundo natural no fantaseado ni por el capricho de duendes de acá o de allá, ni por imágenes metafísicas de pureza en nosotros mismos.

Para quien ve en las ideas la fuente de las costumbres no puede resultar extraño esta ampliación de la filosofía a un *pathos* auténticamente ético, es decir, personalmente ejemplar: las inmediatas repercusiones de sus análisis lógicos en una misión moral y social, consciente en los grandes hombres. La apuesta por una *elezione ragionevole* de Vico, por ejemplo, o el rebanamiento del campo del espíritu como almacén de supuestos significados para las grandes palabras de nuestra cultura y la reducción de todo sentido a la empiria de Wittgenstein, también por ejemplo, comportan una forma de vida muy distinta que el abandono a la necesidad de Descartes o a la espera heideggeriana de la implosión del ser o de la venida de un dios salvador, por ejemplo. Comportan una enseñanza moral mucho más inmediata y radical que la de los exangües especialistas en ética. (La gran pedagogía siempre es ejemplar. No la prédica desde la palestra.) Por eso en ambos modelos, en Vico y en Wittgenstein, es verdad lo que Nina Façon dice del primero: «El disgusto de ver cómo se malentiende su pensamiento no significa el despecho de la vanidad herida, sino la tristeza del profeta que siente que habla en el desierto» ²³. Que su lenguaje, libre y personalísimo, se haya convertido en manos de sus seguidores, como se temían, en una jerga exangüe, en los tópicos del «verum factum» o del «lenguaje privado», por ejemplo, es una traición gravísima en el caso de estos grandes filósofos, cuyo uso del lenguaje no fue el profesionalizado de la academia y no se merecía, por tanto, en absoluto, una cosa así.

Establecer el reino de una razón verdaderamente humana en el ámbito de las costumbres, abarcar o analizar todo el saber humano para mejor servir al

²² Recuérdese que para Platón, por ejemplo, como aparece en el *Timeo*, el profeta no es un adivino exaltado y delirante, sino el intérprete que juzgando, reflexionando y razonando, resuelve los enigmas y visiones del adivino, da sentido a sus palabras insensatas, manías, «sólo dichas».

²³ N. Façon, «La vie passionnée de J.-B. Vico», o. c., 131.

hombre, emprender la labor pedagógica por antonomasia de cambiar las ideas para cambiar la moral de los hombres: éstos son los ideales humanistas que adornan a una filosofía pática. Vico, como Wittgenstein, proponen la reforma de la manera de pensar pero a la vez la reforma de las costumbres; proponen el cambio de vida como inmediato al cambio de ideas. Esa es su consciente finalidad pedagógica. Es el viejo ideal griego de «vida teórica», como plena asimilación de vida y teoría, de teoría y vida. La vida ejemplar de un filósofo, que desde luego no tiene que ver con santerías de ningún tipo. Mera coherencia. Es la vida la que impone y jubila naturalmente los conceptos, decíamos, la que les da importancia en un momento y se la quita en otro, pero son esos conceptos también los que conforman eventualmente la vida por la oportunidad de su propia incursión en ella. He ahí, en esa simbiosis, la verdadera reforma de la filosofía y la razón mayor, creo, del contenido íntimamente moral de cualquier reflexión filosófica, de la implicación práctica de toda reforma del entendimiento.

Una autoexigencia intelectual ineludible de coherencia pática y no sólo lógica, de coherencia en el ánimo más que en el discurso, de coherencia ánimo-discurso más que en el discurso mismo. De veracidad más que de verdad, porque, al fin y al cabo, como sugeríamos al principio, está claro que, excepto en contextos lógicos muy restringidos (irrelevantes para la vida), la verdad no es más que adecuación a uno mismo, al propio ánimo, y el interés del discurso no proviene tanto de lo que dice —que siempre es algo dicho y normalmente también algo ya dicho—, sino de quién y cómo lo dice. El valor de verdad está en la veracidad de una conciencia lúcida y serena, a la que respalda la vida (vida teórica, consciente) de un ser humano reconciliado con su mundo y con su condición en él (no con el poder del mundo y con su apañío en él). El síntoma de una conciencia y de una vida así es este *pathos* ejemplar, que describimos, de una razón ampliada retórica, tópica y éticamente, educada sentimentalmente, diríamos: la que llamamos y creemos verdaderamente humana, más allá del *logos* normal de la razón muerta profesionalizada ²⁴.

²⁴ La *Autobiografía* de Vico es en este sentido uno de los testimonios más fieles del intelectual radical moderno, un espécimen perdido luego en la inercia del logicismo crítico. Y se trata, precisamente, de un auténtico *Bildungsroman*, de una historia literaria, novelada, de la formación o instrucción personal del intelectual, en el sentido de esa pedagogía ejemplar de que hablábamos, frente al mero repertorio de técnicas para bien pensar que supone el *Discours* cartesiano.

5. Para terminar. El sabio olvido y la memoria selectiva de la historia.

La filosofía, como *pathos* de consciencia, ha de recuperar la mirada limpia y decidida al mundo natural, consciente de la mitología demasiado humana de todo armazón teórico que ella levante. Ha de posibilitar un proceso de olvido y deconstrucción histórica de lo devenido teórico o un proceso de rememoramiento de lo permanentemente aparente (del mundo del devenir), no de lo pretendidamente real y coagulado (el mundo del ser) donde se han escondido todas las ficciones perversas y todas las traiciones del intelectual a la evidencia²⁵. Hay que liberarse, por así decirlo, del cielo de Platón, no de su caverna. Olvidar el camino de la diosa, no el sendero de los mortales. Las teorías encontradas, no el talante de su búsqueda²⁶. La lógica de una época, no su *pathos*. Y en este sentido, sólo en este sentido, como ya apuntábamos, volver a los orígenes, también a los más antiguos. Volver a la consciencia de definitivo fracaso con la que nació ya la razón, que pone de relieve la reducción al absurdo de su ejercicio dialéctico en las famosas aporías de los discípulos de Parménides o en su posterior desarrollo sofista²⁷. Volver a los orígenes platónicos de la «filosofía» como género literario, consciente de su distancia a lo real, con la hermosa, inocente, tan desgarrada como enternecedora, no sé si cínica también, en cualquier caso desconcertante, ironía o consciencia con la que, por ejemplo, se pregunta Sócrates en *La República*²⁸ a propósito de la existencia de las

²⁵ El «sabio olvido», que ignora sin más lo que sabe un *pathos* exangüe inaprovechable, y la «memoria selectiva», que evoca sólo *tópoi* interesantes para su modo de hacer, son las pautas de esa perspectiva histórica desenredada —del devenir inocentemente selectivo y doctamente ignorante de las cosas— de que hablábamos al principio. Frente a toda superación dialéctica, conservación hermenéutica o destrucción analítica que enrede la filosofía en su historia y no le deje salir de ella, convirtiéndola en historiografía filosófica...

²⁶ La fidelidad a los grandes es siempre una traición a su grandeza. No la vuelta a su ánimo. La historia no es maestra de la vida sino por la ejemplaridad que muestra en sus mejores personajes de cómo afrontaron su tiempo: con qué valor y poder, no con qué armas. Es ejemplo de ánimo, de talante, de pensar, no de pensares, pensamientos, pautas, doctrinas. Ejemplo de ánimo, o de desánimo, claro; de grandeza o de mezquindad...; dependiendo sólo de la *areté* de espíritu.

²⁷ Con Zenón de Elea la dialéctica, el simple ejercicio lógico de la razón, nace como —o se convierte ya en— una teoría general del logos, consciente de su carácter destructivo. Este, y su consciencia, alcanzan tal grado de abstracción y universalidad que transforman la dialéctica ya en el nihilismo teórico que en la siguiente generación llevará a su culmen Gorgias, según pone de relieve, como nadie, G. Colli en: *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets, Barcelona 1977, 77, 71-79 («La razón destructiva»).

²⁸ III, 414c; cfr. 389b.

clases en la calípolis: «¿Cómo nos las arreglaríamos ahora para inventar una noble mentira de aquellas beneficiosas de que hablábamos antes, y convencer con ella ante todo a los mismos jefes, y si no a los restantes ciudadanos?» El mismo añade que «se requieren grandes dotes de persuasión para hacerlo creíble». Y entonces, vacilante, casi sin atreverse —dice—, el viejo zorro dialéctico inventa un bello mito: la historia de los tres metales...

O con la que acaba el libro IX de este mismo diálogo, reduciendo la calípolis a una ciudad interior. Ante un comentario de Glaucón de que la ciudad ideal «sólo existe en nuestras palabras, pues no creo que se dé en lugar alguno de la tierra», Sócrates (Platón) responde: «Pero quizá haya en el cielo un modelo de ella para el que quiera mirarlo y fundar conforme a él su ciudad interior. No importa nada que exista en algún sitio o que haya de existir; sólo en esa ciudad actuará (el hombre sensato) y en ninguna más». Y lo más desconcertante es que al final el díscolo y realista discípulo del comienzo queda convencido, y educado, por el gran relato autolegitimador de la calípolis, que expresamente acaba, como comenzó²⁹, en una ficción. «Es de razón, dijo»³⁰.

Es de razón que lo que se dice sólo exista en nuestras palabras. Pero es de razón, sobre todo, que lo sepamos y podamos así aceptar conscientemente las reglas de su juego, que de algún modo he intentado evocar aquí, y que ya Platón estableció al inaugurar la filosofía como género literario: *invención* de nobles y beneficiosos *mitos* (relatos, palabras, ficciones), con gran capacidad de *persuasión*, que *convenczan*, para su bien, a la gente. Al final, la única diferencia entre mito y logos es el pathos de consciencia de éste. El mito es mito (invención, relato, ficción, palabra), el logos además se sabe mito. Esa es la añadidura y grandeza del Logos original, consciente del definitivo absurdo dialéctico. Consciente de la ficción y señor de ella³¹. Como la literatura. El arte de la

²⁹ Del mismo modo que lo había planteado Sócrates desde el principio, en efecto, ante los improprios de los oyentes por su candidez en el tratamiento del tema: «Si consideráramos de palabra (*logo*) cómo nace una ciudad» (II, 369 a). (De palabra, en espíritu.) Porque, efectivamente, el relato de la calípolis no es más que una narración legitimadora (consciente de ello) de una idea de justicia, de la que Platón no es capaz de convencer de otro modo. El relato entero es un bello mito como el de los metales.

³⁰ IX, 592 a. Cfr. mi artículo «El tiempo de Cronos y el tiempo de Zeus», en *Revista de filosofía*, VII (Madrid, julio-diciembre 1984), 225-240, 236-238.

³¹ De la ficción del pensar que es la del ser, de la ficción del lenguaje que es la ficción entera del cosmos. Y dominándola con su consciencia, es decir: dominándolo o dirigiéndolo todo así. Con justicia. (Parménides. Heráclito. Anaximandro.)

palabra. Como la filosofía. El arte del pensar. Otra cosa no hay, sino la vida. Y ni la literatura ni la filosofía son la vida. Aunque, hermanadas, conscientes de su ficción, la del supremo arte humano del pensar y del lenguaje, se acerquen mucho más a ella, a su gobierno racional, *lógico*.